

Maisonneuve & Larose

Les Bida'

Author(s): Mohammed Talbi

Source: *Studia Islamica*, No. 12 (1960), pp. 43-77

Published by: [Maisonneuve & Larose](#)

Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/1595110>

Accessed: 01/09/2013 20:22

Your use of the JSTOR archive indicates your acceptance of the Terms & Conditions of Use, available at
<http://www.jstor.org/page/info/about/policies/terms.jsp>

JSTOR is a not-for-profit service that helps scholars, researchers, and students discover, use, and build upon a wide range of content in a trusted digital archive. We use information technology and tools to increase productivity and facilitate new forms of scholarship. For more information about JSTOR, please contact support@jstor.org.



Maisonneuve & Larose is collaborating with JSTOR to digitize, preserve and extend access to *Studia Islamica*.

<http://www.jstor.org>

LES *BIDA'*

Le domaine des *bida'* est certainement l'un des plus riches et des plus prometteurs, non seulement pour la connaissance de l'histoire du développement du fiqh et des idées, mais aussi — et surtout peut être — pour une juste intelligence de la civilisation issue de l'Islam. Le grand islamisant Goldziher lui avait consacré, dans ses *Muhammedanische Studien* ⁽¹⁾, un exposé étoffé et dense devenu depuis lors classique. La question n'était pas épuisée et elle ne le sera pas non plus — faut-il le souligner — dans les lignes qui suivent et qui n'ont d'autre ambition que d'être une nouvelle et modeste contribution dans le défrichement d'un domaine qui exigera encore de longues et minutieuses études.

On peut admettre avec J. Schacht que « la doctrine juridique musulmane a son point de départ aux alentours de l'an 100 » ⁽²⁾. Ce point de départ, ce point d'éclosion, fut toutefois précédé d'une période de gestation aussi passionnante que mal connue. C'était la période des *ṣaḥāba* (compagnons), des *tābi'īn* (*successeurs*), et de leurs successeurs. Sanctifiée par le *ḥadīṭ* qui la déclare la meilleure de toutes les époques, elle nous échappe dans sa vivante réalité pour ne nous être plus perceptible, le plus souvent, qu'à travers les lentilles déformantes des passions excessives ou de la naïve vénération. C'est durant cette période que la doctrine des *bida'* est, non pas née, mais « conçue », comme tous les autres grands principes du fiqh qui vont trouver leur formulation adéquate dans le siècle suivant. Sur cette

(1) T. II, p. 22 et s. ; trad. fr. L. BERCHER, *Études sur la Tradition islamique*, Paris 1952, pp. 25-30. Une trad. partielle en a également été donnée par Bousquet dans BEA 1942, n° 10, pp. 131-134.

(2) *Esquisse d'une Histoire du droit musulman*, tr. de l'anglais par J. et F. Arin, Paris 1953, p. 19.

genèse rien de sûr, bien entendu. Ce n'est pas que notre information soit parcimonieuse. Elle est plutôt trop abondante et tardive, et par là même sujette à caution. En effet les biographies des Compagnons et des deux premières générations de Successeurs dont regorgent les *ḥabaqāt*, véritable geste des tenants de la *Sunna*, ne nous apprennent rien d'absolument authentique ni sur les personnages dont ils prétendent retracer la vie ni sur leur époque. Les faits et dires attribués, à dessein, par les divers ouvrages de fiqh de tous genres et de toutes tendances à ces mêmes personnages ne sont pas plus dignes de confiance. De telles constatations devraient nous mener logiquement et fatalement à un aveu d'impuissance et à la résignation de tout ignorer si nous ne trouvions le moyen de tirer quand même profit de ce que les ouvrages de fiqh veulent bien nous offrir. Pour cela nous devons nous garder de tomber dans les excès hypercritiques et ne pas considérer tout ce qui est attribué au ^{1er} siècle de l'Islam comme nécessairement — et non pas seulement très probablement — le fruit d'une vaste supercherie dont les pieux mobiles ne nous échappent guère. Les faux sont certes très nombreux. Mais parmi eux quelques données authentiques ont dû être conservées. Le critère de vraisemblance peut nous aider à les découvrir. Tout criblage n'est pas impossible.

Pris isolément, les faits précis attribués aux plus illustres des musulmans des trois premières générations n'inspirent que méfiance. L'impression d'ensemble qui se dégage de la lecture des biographies de ces personnes illustres a par contre toute chance d'être l'expression assez exacte de l'ambiance qui prévalait à leur époque. Le malaise avait dû être grand parmi eux. Certains d'entre eux avaient été les témoins de deux grands bouleversements sociaux de première importance : la révélation de l'Islam, puis l'avènement des Omeyyades. L'Islam fut un premier choc, une première « innovation », la plus grande qu'ait vue l'Arabie ⁽¹⁾. A peine les effets de ce premier traumatisme étaient-ils amortis, qu'une nouvelle mutation sociale, plus profonde en un sens, suivit. Les critères qui réglaient les

(1) Voir J. Schacht, *op. cit.*, p. 17.

rapports de l'individu avec son milieu, une première fois déjà bouleversés ou aménagés, étaient de nouveau mis en cause. Avec le déracinement, corollaire des conquêtes, avec l'urbanisation rapide, les cadres tribaux éclataient. Au contact des autres civilisations différentes et plus évoluées, des coutumes considérées naguères comme immuables changeaient à vue d'œil. A l'anarchie, un état fortement centralisé se substituait. Si la personnalité de l'individu, comme celle du groupe, est faite avant tout d'identité, les grands Compagnons qui s'étaient ralliés sincèrement à l'Islam et dont la vie s'était prolongée jusqu'au milieu du 1^{er} siècle et quelquefois au delà, avaient dû cesser de se reconnaître, et encore moins de reconnaître leur milieu habituel en ce qui les entourait. Le *convicium saeculi*, la désapprobation du siècle si profondément enracinée dans tout cœur humain avait dû atteindre le maximum d'exaspération dans les âmes les plus profondément musulmanes et les plus attachées à la tradition (*sunna*) des ancêtres et du Prophète qui, par son activité législative, avait donné à la société sa forme et son organisation considérées comme devant être définitives. Il est dans la nature des choses que ce *convicium saeculi* s'extériorise en une condamnation générale et catégorique de tout ce qui est nouveau (*muḥḍaṭ*), de tout ce qui ne peut être légitimé par des précédents. Toutes les condamnations mises dans les bouches des plus illustres des Compagnons et de leurs Successeurs sont donc vraies, en ce sens que même si elles ont été controuvées en leurs termes et en leurs formulations exactes, comme maints mots historiques, elles expriment le réel et sont l'écho de quelque chose d'authentique. Un Abū al-Dardā' (m. 31/651-52) ne pouvait pas ne pas constater avec dépit qu'il ne reconnaissait « rien en ses contemporains qui lui rappelât le temps de Mahomet si ce n'est la célébration de la prière en commun » (1). Quoi de surprenant qu'un al-Ḥasan al-Baṣrī (m. 110/729-30), la prière terminée, fondit en larmes, car à son époque « si un *muḥāğir* avait franchi la porte de la mosquée il n'aurait rien reconnu qui ressemblât aux mœurs des gens du temps de l'Apôtre d'Allah » (2). Ces désaveux, et d'autres encore, impliquaient

(1) Al-Ṭurṭūṣī, *K. al-ḥawādīṭ wa al-bida'*, éd. M. Talbi, Tunis 1959, p. 37.

(2) Al-Ṭurṭūṣī, *op. cit.*, p. 37.

une condamnation des mœurs nouvelles (*bida'*) qui sera par la suite systématiquement exploitée pour élaborer la doctrine des *bida'*. Mais déjà, par suite d'une disposition naturelle des esprits amplifiée par les circonstances particulières de l'époque, « nouveau » était devenu, dès le milieu du 1^{er} siècle de l'Islam, synonyme de « condamnable ». L'impulsion donnée ne fera que s'amplifier et se ramifier en plusieurs directions par la suite.

Les pieux personnages, dont Abū al-Dardā' et al-Ḥasan al-Baṣrī nous offrent les modèles, ne se limitaient pas à une désapprobation verbale de leur siècle. Leur action négative se doublait d'une autre positive dont témoignait leur style de vie. Dans les menus détails de leur existence quotidienne, ils refusaient les nouvelles façons de vivre et de penser et avaient l'impression de demeurer dans la ligne tracée par le Prophète. Ainsi — en eux et par eux — s'élaborait, et essayait d'émerger une manière de vivre, de penser et d'agir islamique qu'on ne cessera d'invoquer plus tard. Le choc provoqué par la mutation rapide et perceptible de la société, par l'intrusion des coutumes étrangères, avait agi à la manière d'un révulsif, provoquant une prise de conscience aiguë et effarée de l'évolution, d'où un mouvement de retour en arrière sur des positions connues et éprouvées, et la recherche d'un critère de la rectitude de la vie. Ce genre de réaction s'est renouvelé depuis en milieu musulman.

Médine, dont le Prophète lui-même avait jeté l'organisation, avait dû s'offrir très vite comme le modèle désiré. C'était autour d'elle que l'idéal à conserver, dans un monde en fermentation, s'était cristallisé dans les esprits. Elle ne fut pas épargnée par le laxisme qui se manifestait un peu partout, mais d'une manière générale les transformations sociales avaient dû y être moins sensibles. D'illustres dépositaires de l'enseignement du Prophète dont le plus célèbre est Sa'id b. al-Musayyab (m. 95/713-14), rangés par la suite parmi les premiers faqihs, avaient sûrement, par l'ascendant que leur donnait sur le peuple la rectitude de leur vie, aidé à y développer la notion de fidélité aux coutumes en honneur du temps de Mahomet et l'horreur de tout ce qui était nouveau, d'autant plus que ce nouveau s'y identifiait assez vite au libertinage. Médine avait dû ainsi de très bonne

heure prendre figure, comme il est dit dans le *ḥadīṭ* ⁽¹⁾, de refuge de la *Sunna* (*dār al-Sunna*), de refuge de l'idéal de vie musulman à l'abri des contaminations extérieures. Le '*amal ahl al-madīna*, les usages des habitants de la ville sainte étaient ainsi en passe de devenir une norme et un principe fondamental du *fiqh* ⁽²⁾.

Pour la genèse de la doctrine des *bida'* la période des trois premières générations de musulmans fut donc particulièrement importante. Ce fut une période de fondation et de grandes fermentations. Aucune des grandes théories du *fiqh* n'y fut à proprement parler élaborée. Mais les grands impératifs — dont celui qui consiste à haïr les innovations (*bida'*) d'où qu'elles viennent — qui ont orienté l'Islam y étaient déjà en gestation. En particulier les deux mots *bid'a* et *muḥḍaṭ*, concomitamment usités pour désigner à la désapprobation générale ce qui était nouveau et par conséquent considéré avec hostilité, avaient sûrement commencé dès cette époque à se charger de leur sens péjoratif qui allait les rendre si redoutables. Le soin de dégager la notion de *bid'a*, de la définir et de la munir de ses fondements religieux fut laissé aux deux siècles suivants.

Le 1^{er} siècle fut en somme celui de l'élaboration en quelque sorte psychologique du concept, de la désapprobation pure et simple du nouveau, désapprobation unanime de tous les pieux personnages, désapprobation sincère, émouvante, mais inorganique. Le 11^e siècle fut celui de la mise en place des ouvrages susceptibles de défendre *Dār al-Islām* contre les attaques de plus en plus vigoureuses des nouveautés. Les stratèges qui imaginèrent le système de défense furent les traditionnistes dont l'influence fut dans tous les secteurs énorme. Mêlés aux petites gens des rangs desquels ils étaient le plus souvent issus, obstinément fermés aux idées nouvelles, refusant catégoriquement tout ce qui n'avait pas déjà existé, ils étaient, à quelques exceptions près, enclins, et par leur formation et par leur milieu, au figement et au rigorisme. Leur emprise sur les masses

(1) Buḥārī, *I'tiṣām* n° 6 et 16 ; *Faḍā'il al-madīna* n° 1. Tirmidī II, p. 17.

(2) Voir à ce sujet R. BRUNSCHWIG, *Polémiques médiévales autour du rite de Mālik*, dans *al-Andalus* 1950, fasc. 2, pp. 377-435.

fut sans limite et sous leur influence une fonction particulière — qui ne fut heureusement pas la seule — était dévolue à l'Islam : l'endiguement, et non pas seulement l'orientation et l'assagissement, des flots de la vie. Le *fiqh* s'orientait ainsi, non pas vers une codification des meilleurs us et coutumes, mais vers une lutte contre le courant, contre la pratique au nom « d'un idéal religieux qui s'y opposait » ⁽¹⁾. L'un des aspects les plus importants de cette lutte est illustré par l'émergence, au cours du II^e siècle, de la doctrine des *bidaʿ*, cheville ouvrière du système d'opposition à la pratique, devenue par suite des métamorphoses successives et rapides de la société, à priori, objet de suspicion.

Les *ḥadīths* ne nous apprennent rien, on le sait, de bien sûr ni sur le Prophète, ni sur son enseignement, ni d'une manière générale sur tous les faits dont les *muḥaddiṯs* veulent nous convaincre. Interrogeons-les, par contre, sur l'époque qui vit leur prolifération : leur témoignage — involontaire alors et par voie de conséquence à l'abri des supercheries plus ou moins conscientes — se révèle inestimable sur les tendances, quelquefois contradictoires et violemment opposées, qui se sont manifestées au sein de l'Islam durant la période de leur éclosion. L'assortiment de témoignages qu'ils nous offrent nous montre comment, au courant des II^e et III^e siècles, on élevait de partout, à grands coups de *ḥadīths*, des remparts contre les détestables nouveautés qui rendaient la société méconnaissable. Ces *ḥadīths* s'étendent sans distinction à tous les domaines, mais révèlent cependant une plus grande sensibilisation à tout ce qui touche le culte et le rituel. « Prenez garde aux « nouveautés » (*ḥadaṯ*) » ⁽²⁾, faisait-on dire à un pieux *ṣaḥābī* qui entendait son fils commencer sa prière en récitant la *basmala* à haute voix. Une condamnation plus générale de ces nouveautés est placée dans la bouche de 'Ā'īša, censée rapporter les propres termes de la plus illustre autorité de l'Islam, le Prophète, qui aurait proclamé : « Quiconque introduit dans notre cause quelque chose

(1) J. SCHACHT, *op. cit.*, p. 23.

(2) Tirmidī I, p. 51.

de nouveau qui lui est étranger ⁽¹⁾ est exclu [de la communauté] ». (*man aḥḍaḥa fī amrinā ḥādā mā laysa minhu fa huwa ridd*). Ainsi le novateur se trouvait frappé d'une sorte d'excommunication qui se traduira en fait par la mise en quarantaine. D'après Anas, Mahomet aurait encore déclaré sans ambages : « les novateurs (*ahl al-bida'*) sont les plus méchants êtres parmi les créatures et dans la Création » ⁽²⁾. On pourrait multiplier les exemples. Parmi tous ces *ḥadīths*, il en est un qui connut une immense fortune — les cours à l'Université al-Qarawīyyīn au Maroc débutent encore par sa récitation ⁽³⁾ — et est devenu le fondement même de la condamnation sans appel de toute innovation. Il nous est parvenu avec des *isnāds* multiples — qui rendent sa révocation en doute impossible en le classant dans la catégorie du *ḥadīṭ mutawātir* — et en des termes légèrement différents qui dénotent des élaborations superposées, des prises de position plus ou moins tranchées, et des interférences, politiques ou autres, plus ou moins variées ⁽⁴⁾. Dans sa version la plus catégorique et la plus acérée il fait dire au Prophète : « Ne peut être égaré celui que Dieu guide. Ne peut être remis dans la bonne voie celui que Dieu égare. En vérité, la Parole la plus véridique (*aṣḍaq al-ḥadīṭ*) est le Livre d'Allah ; la meilleure direction est celle de Mahomet ; la pire des choses consiste dans les « nouveautés » (*muḥḍaḥāt*) ; toute « nouveauté » est une « innovation » (*bid'a*) ; toute « innovation » est un égarement (*ḍalāla*) ; tout égarement est voué au feu (*fī al-nār*) [de l'Enfer] ⁽⁵⁾ ». Ce *ḥadīṭ*, avec sa formulation précise et syllogistique qui trahit une élaboration relativement tardive, représente, à n'en pas douter, le dernier mot des *muḥaddiṭ* et de tous les partisans du conservatisme social, sur la question des *bida'*. En lui la lutte contre la dérive qui emportait l'Islam et ses fidèles trouvait son arme de choix. Il n'est pas

(1) Muslim IV, p. 169. Abū Dāwud II, p. 169. On peut aussi comprendre. : Toute chose introduite dans notre cause et qui n'en fait pas partie doit être rejetée

(2) Turṭūṣī, *op. cit.*, p. 33.

(3) Communication orale de M. Fadel Ben Achour.

(4) Voir Goldziher, *op. cit.*, pp. 26-27.

(5) Al-Nasā'ī, I, p. 143. Voir aussi Abū Dāwud I, p. 169 et II, p. 261 ; Dārfīmī, p. 26, Tirmidī II, p. 113 ; Ibn Māḡa, p. 5. Voir également Ibn Waḍḍāḥ, *al-Bida' wa al-nahy 'anhā, bāb kull muḥḍaḥ bid'a*, pp. 23-24 ; Turṭūṣī, *op. cit.*, p. 32.

d'ouvrage sur les *bida'*, quelle que soit sa tendance, qui ne fasse appel à lui dans l'une ou l'autre de ses multiples versions, ne serait-ce que pour lui échapper grâce au subterfuge de l'*iğmā'*, en lui opposant le *ḥadīṭ* déclarant que la communauté ne saurait être unanime dans l'erreur ⁽¹⁾.

La mise en place du système défensif sous forme de *ḥadīṣ* recommandant l'abstention d'innover et vouant les récalcitrants à la malédiction éternelle ⁽²⁾ était complétée par des appels réitérés à l'obéissance, à l'imitation. « Imite, n'innove pas » (*ittabi' wa la tabtadi'*) ⁽³⁾ disait un *ḥadīṭ* dont les assonances et la concision rappellent celles des slogans. Les prédications *post eventum* venaient par ailleurs, tout en frappant les imaginations par leur caractère pseudo-miraculeux, souligner les déboires subis par la communauté et mis sur le compte des *bida'* : troubles politiques compliqués d'hérésies, guerres civiles avec leurs cortèges d'atrocités, et émiettement de l'*umma*. « Les Juifs » — fait on dire au Prophète — « se sont divisés en soixante-et-onze ou soixante-douze sectes ; les Chrétiens se sont divisés en soixante-douze ou soixante-treize sectes ; ma Communauté, elle, se divisera en soixante-treize sectes » ⁽⁴⁾. « Vous ne manquerez pas » — aurait-il encore prédit — « de suivre les voies (*sunan*) de ceux qui vous ont précédés, empan pour empan et coudée pour coudée. Même s'ils avaient pénétré dans le trou d'un lézard, vous suivriez leurs traces ». Interrogé s'il faisait allusion aux Juifs et aux Chrétiens, le Prophète se serait exclamé : « A qui donc alors ! » ⁽⁵⁾ La corruption du monde prenait ainsi une allure fatale, prévue à l'avance, inscrite dans l'évolution humaine et illustrée par les exemples des Juifs et des Chrétiens. L'Islam ne pouvait échapper au cycle arrêté par le destin. « L'Islam est né solitaire (*ġarīban*) — disait une tradition — et redeviendra solitaire comme à ses débuts. Bienheureux sont les solitaires (*al-ġurabā'*) ! — Qui sont-ils ? demanda-t-on à l'Apôtre d'Allah — Ce sont, dit-il, ceux qui

(1) Voir par exemple Muḥ. b. Muḥ. al-Hādīmī, *al-Barīqa al-maḥmūdiyya*, I, p. 85.

(2) Abū Dāwud, I, p. 202, II, p. 262.

(3) Dārimī, pp. 19, 22-23.

(4) Ṭurṭūṣī, *op. cit.*, p. 26.

(5) Buḥārī, *l'ṭiṣām*, n° 14 ; Ibn Māğa, p. 296 ; voir aussi Ṭurṭūṣī, *op. cit.*, p. 26.

resteront bons au milieu de la corruption de tous — et dans une autre version — Ce sont les bannis de leurs tribus — et dans une autre version encore : ce sont des gens de bien, peu nombreux au milieu de méchants fort nombreux. Ceux qui leur désobéiront dépasseront en nombre ceux qui les écouteront »⁽¹⁾. Ainsi la conscience métaphysique d'une chute, placée non pas derrière mais devant les contemporains de ces *ḥadīṡs*, s'emparait avec force des esprits et n'est pas encore près de voir ses effets dissipés de nos jours encore. Au milieu de la perversité générale, seule une minorité ayant échappé aux *bida'* et accrochée aux pans d'un passé qui glissait et fuyait sera sauvée. De cette façon le « complexe de Moïse », différent, grand et solitaire, se trouvait ordonné à l'échelle de tout un groupe — celui qui se désignait comme étant celui de la tradition — et venait au secours de structures menacées par la marche de l'histoire, par les *bida'*.

Les structures menacées étaient celles de la *Sunna*. La notion n'était pas nouvelle. Il s'agit, comme le notait avec justesse Goldziher ⁽²⁾, du remaniement d'un vieux concept arabe. Les anciens arabes étaient attachés aux traditions (*sunan*) des aïeux avec la même ferveur que d'autres peuples manifestaient dans leur fidélité aux divinités du foyer ou du clan. La *Sunna* des ancêtres était pour eux quelque chose de sacré et c'est en son nom qu'ils combattirent l'Islam naissant. Celui-ci très vite s'était emparé du concept et l'avait converti. Le terme revient à plusieurs reprises dans le Coran qui, à la *sunna* des aïeux, oppose celle d'Allah, proclamée invariable et irrévocable, manifestation de la continuité de la volonté céleste et de l'identité du message divin à travers les temps. Plusieurs versets s'achèvent par l'affirmation que la « Coutume », « la *sunna* d'Allah est immuable » ⁽³⁾. Ainsi dans le vieux moule païen un sens nouveau était coulé. L'idée d'immutabilité comprise dans la vieille notion de *sunna* était retenue, consacrée et

(1) Muslim, I, p. 90 ; Ibn Māḡa, II, pp. 248-9 ; Tirmidī, II, p. 52 et p. 104 ; voir aussi Ibn Waḡḡāh, *op. cit.*, pp. 65-66 ; Turṡūṡi, *op. cit.*, p. 25.

(2) *Op. cit.*, p. 15.

(3) Coran XVII, 77 ; XXXIII, 62 ; XXXV, 43 ; XLVIII, 23. Voir aussi : IV, 26 ; VIII, 38 ; XV, 13 ; XVIII, 55.

accentuée. Mais ce qui devait être gardé immuable n'était plus le legs des ancêtres. Le legs de l'Islam et de son Prophète s'y était substitué. Certes de vieilles coutumes venant en droite ligne de la *ġāhiliyya*, de la gentilité, avaient continué à régner. Mais elles n'étaient pas senties comme intruses, elles ne bouleversaient pas les habitudes acquises, et c'était là l'essentiel. En outre, il était toujours facile de leur accorder droit de cité en les entérinant par des *ḥadīṣ* adéquats. De toute façon, avec l'Islam, une nouvelle norme avait remplacé l'ancienne : la conduite du Prophète, sa *Sunna*, c'est-à-dire l'ensemble de ses us, dires et ratifications tacites. Ainsi *bid'a* et *sunna* étaient inséparables, corrélatives. Elles constituaient les deux aspects, l'un négatif l'autre positif, d'un même ordre idéal qu'on essayait d'asseoir sur des bases immutables, les deux faces d'une même réalité. Si l'une enseignait ce qu'il fallait éviter, l'autre proposait le modèle à suivre.

Ce modèle à suivre était consigné dans les *Kutub al-Sunan*, les livres des traditions, enseignant à chacun, avec force *ḥadīṣ* à l'appui, comment conformer strictement ses manières de penser et d'agir à celles avancées comme ayant été celles du Prophète. Le nombre d'ouvrages de ce genre mis en circulation avait dû être très élevé. Le *Fihrist* ⁽¹⁾ d'Ibn al-Nadīm ne cite pas moins de trente-huit ouvrages ayant porté le titre de *Kitāb al-Sunan*, auxquels il faudrait en ajouter d'autres intitulés *Kutub af'āl al-Nabī* ⁽²⁾ (livre des us du Prophète), ou *Kutub faḍā'il al-Ṣaḥāba* ⁽³⁾ (livres des mérites des Compagnons), tous œuvres de traditionnistes. Le *Muwatta'* de Mālik, tous les *Ṣiḥāḥ*, et tous les ouvrages de *ḥadīṣ* en général ne se présentent pas autrement non plus qu'une défense et illustration de la meilleure des vies, celle du Prophète, norme de laquelle on ne saurait s'écarter sans tomber dans les *bid'a*. Y sont consignés non pas seulement des directives d'ensemble, des préceptes moraux, des prescriptions cultuelles, mais aussi les règles qui organisent les menus détails de la vie quotidienne y compris

(1) Ed. du Caire 1348/1929-30, pp. 256 et 315-30.

(2) Ibn al-Nadīm, *op. cit.*, p. 327.

(3) Ibn al-Nadīm, *op. cit.*, p. 326.

l'éthique de l'habillement (*adab al-libās*), de la table (*adab al-akl*), ou de la vie conjugale (*adab al-nikāḥ*).

Tous ces ouvrages, et bien d'autres encore dérivant de la même veine, rentraient dans le cadre de la lutte engagée pour « tuer » les *bida'* (*imālat al-bid'a*), germes dangereusement évolutifs, et insuffler la vie dans la *sunna*, constamment menacée de mort. Pour les besoins de cette lutte, considérée comme la plus méritoire des œuvres, une solidarité étroite s'établit entre tous les défenseurs de la *Sunna*. D'Égypte Asad b. Mūsā (m. 212/827-28), appelé Asad al-Sunna ⁽¹⁾, écrivit à Kairouan à Asad b. al-Furāt (m. 214/829-31), dont le zèle était célèbre en faveur de l'observance stricte de la tradition et contre certaines « hérésies » telle celle du « Coran créé » (*ḥalq al-qur'ān*) ⁽²⁾ :

« Sache — ô frère ! — que ce qui me pousse à t'écrire est-ce que les gens de ton pays me rapportent sur les dons dont Allah t'a gratifié : équité vis-à-vis d'autrui et bonnes mœurs ; manifestation de la *sunna* et désapprobation des gens (*ahl*) de la *bid'a* auxquels tu ne ménages ni les admonestations ni les attaques. Grâce à ton action, Allah les a confondus et a renforcé le parti des gens de la *sunna*. Il t'a donné suffisamment de force pour l'emporter sur eux, pour mettre à nu leurs défauts et pour ne pas leur ménager tes attaques. Ainsi il les a humilié et les a réduits à se dissimuler avec leur *bid'a*. Réjouis-toi donc — ô frère ! — de la récompense divine qui t'attend pour ton action, action que tu dois considérer plus méritoire encore que la prière, le jeûne, le pèlerinage et la guerre sainte. Que sont en effet ces œuvres eu égard à l'effort déployé pour faire observer (*iqāma*) les préceptes du Livre d'Allah et pour vivifier la *sunna* de son Apôtre !... » ⁽³⁾.

Cette lettre rapportée par un contemporain de son auteur et de son destinataire a toute chance d'être authentique. L'échange

(1) Sur lui voir Ibn al-'Imād, *Šaḍarāt al-ḡaḥab*, ed. du Caire 1350/1931-32, II, p. 27.

(2) Sur Asad b. al-Furāt et son zèle sur ce plan, voir al-Mālikī, *Riḡāḍ al-nufūs*, ed. H. Monés, Le Caire 1951, I, pp. 172-89.

(3) Ibn Waḍḍāḥ, *op. cit.*, pp. 5-6. Sur Ibn Waḍḍāḥ (200/815-16-287/900), Andalous qui entreprit la *riḥla* d'Orient, voir Ibn al-Faraḍī, *Ta'riḥ al-'ulamā'*, n° 1136

de missives entre faqīhs célèbres n'avait d'ailleurs rien d'insolite au Moyen Age. Ibn Ġānim (m. 196 ?/811-12 ?), Cadi d'Ifrīqiya, échangeait une correspondance suivie avec Mālik ⁽¹⁾. Les diverses régions de la *Dār al-Islām* présentaient ainsi un front uni contre les *bida'*.

Ce zèle défensif auquel on devait la fixation et la cristallisation de l'idéal de vie conforme à la Tradition définitivement arrêté dans les *Kutub al-Sunan*, ouvrages d'apologie et de direction spirituelle et temporelle, avait également donné naissance à des œuvres plus polémiques, plus offensives. L'idée de composer des ouvrages de réfutation contre les *bida'* avait dû se concrétiser très tôt et nous n'avons pas de raisons sérieuses de révoquer en doute l'information fournie, d'après Saḥnūn (m. 240/854-55), par Abū al-'Arab (333/944-45) et reprise par al-Mālikī ⁽²⁾ et 'Iyād ⁽³⁾, selon laquelle Ibn Farrūḡ (m. 185 ?/801-802 ?) avait proposé à Mālik de mettre sa plume au service de la lutte contre les « innovations » :

« Ġibilla b. Hammūd, dit Abū al-'Arab, m'a raconté qu'il — il veut dire Saḥnūn — leur a appris qu'il avait eu sous les yeux la lettre de Mālik à Ibn Farrūḡ. Celui-ci lui avait en effet écrit que dans le pays les *bida'* étaient nombreuses et que, pour les réfuter, il avait composé à l'intention de ses compatriotes quelques propos (*kalām*) à ce sujet.

« Si tu te crois à la hauteur de cette tâche, je crains fort [pour ma part] que tu ne perdes pied et que tu ne te perdes, lui répondit à peu près Mālik dans sa lettre. La réfutation ne doit leur venir que d'une personne de science sûre, sachant exactement ce qu'elle avance, au-dessus de toute contestation. Qu'une telle personne prenne position, cela ne présente aucun inconvénient. Autrement je crains que s'adressant [aux novateurs] on ne fasse quelque erreur et qu'on ne leur prête le flanc. Ils ne feront alors que s'entêter (*fa-yaḡḡūn*). Ou bien ils s'engageront encore davantage sur la même voie. Finalement on en aurait fait des entêtés » ⁽⁴⁾. Les sages conseils de Mālik ne furent

(1) Voir les *Madārik* de 'Iyād, ms. de Tunis 6509, 117 r°.

(2) *Op. cit.* I, p. 114.

(3) *Op. cit.*, 129 r°.

(4) Abū al-'Arab, *al-Ṭabaqāt*, éd. Ben Cheneb, Alger 1915, p. 36.

pas suivis. Si Saḥnūn s'abstint d'écrire sur les *bida'* — il n'y en a pas trace dans sa *Mudawwana* — il n'en fut pas de même de son fils Muḥammad (202/817-256/869-70). 'Iyāḍ lui attribue un *Kitāb al-radd 'alā ahl al-bida'* ⁽¹⁾, comme il attribue à un autre Kairouanais, Abū Zakariyā' Yaḥyā b. 'Awn (m. 298/910-911) un *Kitāb fī al-radd 'alā ahl al-bida'* ⁽²⁾. Si cet ouvrage et le précédent peuvent être considérés comme perdus, celui de l'Andalou Muḥammad b. Waḍḍāḥ al-Qurṭubī (200 ?/815-16 ?-287/900), *K. al-Bida' wa al-naḥy 'anhā*, nous est parvenu et témoigne par son contenu, qui rappelle celui des recueils de traditions, que les œuvres consacrées aux « innovations » n'avaient pas encore trouvé leur économie propre et leur physiologie particulière. Plus tard, le genre sera pris de plus en plus en charge par le fiqh et suivra une évolution dont on essaiera plus loin de donner quelques exemples. Mais d'ores et déjà nous pouvons enregistrer le fait que, si l'Occident musulman n'avait pas donné le signal de l'assaut contre les *bida'*, il s'était très vite placé à la pointe du combat.

Ce combat n'était pas mené uniquement la plume à la main. La violence y jouait son rôle et n'était pas uniquement le fait des ḥanbalites. Les biographes de Saḥnūn lui reconnaissent en particulier le mérite d'avoir le premier chassé les *ahl al-bida'* de la mosquée de Kairouan ⁽³⁾. Asad n'avait pas craint, avant lui déjà, de se livrer à des voies de fait sur la personne d'un « innovateur » qui soutenait des idées *sans précédent* sur la vision de Dieu dans l'Au-Delà ⁽⁴⁾. Ces deux illustres faqihs, et tant d'autres encore, avaient ainsi bien mérité de la *Sunna*. Aussi Saḥnūn fut-il vu en rêve en train de remettre à jour le corps du Prophète que d'autres s'employaient à ensevelir, symbole de son action inlassable, nous fait-on remarquer, en faveur de *iḥyā' al-sunna* ⁽⁵⁾.

Cet effort perpétuel de résurrection de la *sunna* se faisait aussi par l'exemple, par le témoignage vivant.

(1) *Op. cit.*, ms. de Tunis n° 3241 f. 105 r°.

(2) *Op. cit.*, ms. de Tunis, n° 6510, III, f. 24 r°.

(3) Abū al-'Arab, *op. cit.*, p. 102 ; Al-Mālikī, *op. cit.*, I, pp. 249, 276.

(4) Abū al-'Arab, *op. cit.*, p. 82.

(5) Al-Mālikī, *op. cit.*, p. 289.

« Un jour Buhlūl vint trouver ses amis, couvrant de la paume de sa main son auriculaire. Il se pencha sur l'un de ses amis et lui dit quelque chose en aparté. Celui-ci partit, puis revint et s'entretint à l'écart avec Buhlūl. Ce dernier écarta alors sa paume de son auriculaire et se mit à dire : Soit loué Allah qui fit que je ne sois pas de ceux qui introduisent des « innovations » (*ibtada'a*) dans l'Islam ! Puis il se tourna vers son ami et lui dit : Fais-leur part de ce qui s'est passé entre toi et moi. Buhlūl, raconta alors ce dernier, m'a envoyé chez 'Abd Allah b. Farrūh lui demander si quelqu'un parmi les Anciens (*Salaf*) avait l'habitude, lorsqu'on le chargeait de quelque commission, de nouer un fil à son auriculaire. J'allai trouver 'Abd Allah b. Farrūh et le questionnai à ce sujet. Oui, me répondit-il, 'Abd Allah b. 'Umar agissait ainsi. Lorsque l'assistance fut informée, Buhlūl dit : Ma femme m'a chargé d'une commission. J'ai noué à mon auriculaire un fil pour m'en souvenir, puis j'eus crainte d'avoir innové (*ibtada'tu*). Lorsqu'on m'apprit qu'Ibn 'Umar agissait de même, j'ai loué Allah, car je n'ai pas introduit d'innovation » (1).

Ainsi toute innovation, si anodine fût-elle, était une *bid'a*. Le rosaire en était une (2) ; telle manière de saluer non conforme en était une autre ; comme en était également une le dogme du Coran créé, sans qu'on puisse toujours se rendre compte, à la lecture de maints ouvrages spécialisés où tout est servi sur le même plan, dans quelle mesure cette dernière est plus grave que les deux précédentes. En somme était *bid'a* tout ce qui n'était pas explicitement contenu dans la *sunna* qui avait codifié une fois pour toute dans ses moindres détails l'unique manière de se comporter en musulman. Cette tendance, qui à l'origine était celle des *riḡāl al-ḥadīṡ*, restera l'une des plus vigoureuses, des plus persistantes et des plus profondément enracinées dans l'âme et la piété musulmanes. Au ^{ve}/_{xie} et au ^{vi}/_{xie} siècles Ṭurṭūṡī ne dénoncera pas seulement certaines déformations cultuelles graves, il s'élèvera aussi avec autant d'indignation sinon plus contre le fait de commencer un repas

(1) Abū al-'Arab, *op. cit.*, p. 52.

(2) Ibn Waḡḡāh, *op. cit.*, p. 12.

par les viandes et de l'achever par le dessert ⁽¹⁾, contrairement à la *sunna* ; contre certaines façons de boire ⁽²⁾ ; contre certaines formes de turbans ⁽³⁾ roulés selon une mode que ne ratifiait aucune tradition. Au ix^e/xv^e siècle al-Wanšarīsī ⁽⁴⁾ engloba dans sa nomenclature des *bida'* condamnables, les chaises ⁽⁵⁾, les tables ⁽⁶⁾, et tout mobilier ⁽⁷⁾ ornant les maisons en général. A une époque plus proche de nous le wahhabisme a condamné pêle-mêle comme autant d'innovations intolérables le café, le tabac, l'imprimerie, les couteaux et les fourchettes. Ainsi l'impulsion donnée par les *riğāl al-ḥadīṭ* au moment de la codification des traditions n'a cessé de faire sentir ses effets à travers les siècles, accusant des poussées plus ou moins vigoureuses et des résurgences plus ou moins sensibles selon les contingences de lieu et d'heure.

L'émergence de la tendance qu'ils représentent — et à laquelle on doit la cristallisation de la doctrine des *bida'* dans sa forme la plus accusée, la plus intransigeante, et en un sens la plus logique, — resterait encore en partie inintelligible si on n'essayait point de la situer davantage dans ses coordonnées, si on ne la projetait encore plus nettement sur le fond de croyances qui l'ont conditionnée. Parmi ces croyances, à côté du dogme de la dégradation continue et inéluctable d'un monde amorçant, le point culminant de sa trajectoire dépassé, une chute de plus en plus accélérée, dogme qui a été déjà évoqué, il faudrait faire une place particulière à l'attente angoissée de l'Heure. Durant les deux premiers siècles au moins, la Communauté avait vécu dans l'attente de « ce jour terrible aux Impies, facile aux Pieux », jour où l'Univers devait subitement s'abîmer ⁽⁸⁾. Une tradition célèbre, qui n'est absente d'aucun ouvrage sur les *bida'*, faisait dire au Prophète que sa venue et la fin des temps n'étaient

(1) *Op. cit.*, p. 143.

(2) *Op. cit.*, p. 143.

(3) *Op. cit.*, p. 65.

(4) *Al-Mustaḥṣan min al-bida' wa ḡayrihi*, extrait du *Mi'yār* par H. Pérès, Alger 1946.

(5) Al-Wanšarīsī, *op. cit.*, n° 51.

(6) Al-Wanšarīsī, *op. cit.*, n° 60.

(7) Al-Wanšarīsī, *op. cit.*, n° 111.

(8) Sur cette question voir P. CASANOVA, *Mohammed et la fin du monde*, Paris 1911-13.

séparées que comme l'index du médius. Une autre transmise d'après Ka'b précisait encore davantage : « En l'an 40, femmes et enfants seront corrompus. Quant à l'an 179, que quiconque vivra jusque-là prépare une monture et un sabre et se réfugie dans la fuite » ⁽¹⁾. D'autres croyances qu'on ne saurait toutes recenser et énumérer interfèrent et achèvent de créer l'ambiance hostile à tout mouvement. Le monde n'est-il pas périssable ? « Seule demeure la face du Seigneur ». Dès lors l'attitude logique ne devait-elle pas consister, chez les meilleurs du moins, dans l'effort d'éviter les innovations, facteurs de corruption et signe avant-coureur de la fin des temps, de tout stopper dans l'attente du moment suprême ? Aussi la doctrine des *bida'*, élaborée dans une telle ambiance, ne se proposait-elle rien moins — dans sa forme la plus rigoriste qui fut celle de la majorité des traditionnistes — qu'une pétrification de la société dans une perspective apocalyptique ⁽²⁾.

*
* *

Si cette première tendance, dont nous avons essayé de suivre l'histoire, avait pleinement triomphé, il n'y aurait pas eu probablement de civilisation musulmane. Dans le jeu des forces qui « travaillaient » le monde musulman, elle ne fut en fait qu'une composante, certes des plus vigoureuses. Elle fut combattue, et la lutte menée contre elle participa de celle, menée sur une plus vaste échelle, contre les cadres étroits et étriqués dans lesquels les *ahl al-ḥadīth* d'une façon générale voulaient emprisonner l'Islam. La lutte fut engagée sur plusieurs fronts par des combattants venant d'horizons spirituels différents, ce qui n'empêchait d'ailleurs pas les alliances et les enchevêtrements. L'attaque, menée par les Mu'tazilites, visa les fondements même sur lesquels fut élevée la doctrine des *bida'* : les *ḥadīths*

(1) Ibn Waḍḍāḥ, *op. cit.*, p. 64.

(2) R. Brunschvig a déjà montré comment le refus de l'idée de progrès, avec l'imitation des Anciens et la notion de *bid'a* qui en découlent, se trouve à la base de la sclérose de la Société musulmane. Voir : *Problème de la Décadence* dans *Classicisme et Déclin culturel dans l'Histoire de l'Islam, Actes du Symposium international d'histoire de la Civilisation musulmane*, organisé par R. Brunschvig et G. E. Von Grunebaum, éd. Besson, Paris 1957, pp. 29-51, et spécialement p. 35 où deux paragraphes sont consacrés plus particulièrement aux *bida'*.

et la *sunna* en général, dont ils mirent en doute l'authenticité. Les *ḥadīṡs* furent selon les besoins et les cas révoqués en faux et déclarés n'être qu'une falsification inopérante. On se plut aussi à les mettre en contradiction avec le Coran — ce à quoi les *ahl al-ḥadīṡ* répondirent en posant comme principe que la *sunna* peut abroger le texte révélé — ou avec eux-mêmes. C'est pour faire pièce à ces attaques qu'Ibn Qutayba composa son *Muḥṭalaf al-ḥadīṡ* (les Traditions divergentes) où il essaya, usant de procédés qui feront fortune, de réduire les contradictions, de les harmoniser et de les accommoder, ne ménageant pas les critiques aux ennemis de la *Sunna*, à al-Nazzām ⁽¹⁾, à Abū Hudayl al-'Allāf ⁽²⁾ et à Ġāḥiẓ. La critique externe (*naqd al-riġāl*) des chaînes d'appui des traditions était née du même souci, c'est-à-dire du désir d'opposer un front plus solide à ceux qui voulaient lever l'hypothèque de la prétendue *sunna* avec son cortège de *bida'* sur l'évolution naturelle de la vie.

Par ailleurs la lutte s'engagea sur le terrain même des traditionnistes, ce qui est une façon de reconnaître, sinon leur triomphe, du moins le succès de leurs armes. On opposa *ḥadīṡ* à *ḥadīṡ*. A celui qui posait comme postulat : « toute *bid'a* est une erreur, et toute erreur est vouée au feu de l'Enfer », on opposa cet autre qui stipulait : « quiconque institue une *sunna* louable (*man sanna sunna ḥasana*) en recueillera la récompense, ainsi que celle de tous ceux qui l'observeront, sans que cela diminue en rien les récompenses dues à ces derniers ; et quiconque institue une *sunna* réprouvable (*wa-man sanna sunna sayyi'a*) en supportera le faix (*wizr*), ainsi que celui de tous ceux qui l'observeront, sans que cela diminue en rien les fardeaux de ces derniers » ⁽³⁾. On scruta également la conduite des *Salaf*, des grands Anciens ; et l'on se prévalut du précédent d'Omar qui, satisfait d'avoir organisé la prière des *tarāwīḥ* du mois de Ramadan selon un mode qui n'existait pas auparavant, se serait exclamé : « voilà une *excellente bid'a* ! » ⁽⁴⁾. Ainsi une distinction était introduite entre bonnes et mauvaises innovations : la

(1) Pp. 21-53.

(2) P. 53 et s.

(3) Muslim, V, p. 287 ; al-Nasā'ī, I, p. 229 ; Ibn Māġa, p. 18 ; al-Dārimī, p. 70.

(4) Mālik, *al-Muwaḥḥa*, I, p. 214.

notion de *bid'a ḥasana* était née Elle émergea sûrement très tôt sous l'effet des mêmes causes — quoique pour des raisons opposées — qui présidèrent à l'élaboration de la doctrine des *bida'* en général. En tout cas elle n'est en aucune manière postérieure à la période de la codification du *ḥadīṭ* dont elle invoque, elle aussi, l'autorité ainsi que celles des Salaf.

Avec la notion de *bid'a ḥasana* s'insinuait en milieu musulman, subrepticement et comme par le biais, cette autre notion qui en est le juste corollaire : celle du progrès. Celle-ci avait d'ailleurs été perçue par certains mu'tazilites, par Ġāḥiẓ ⁽¹⁾ par exemple. En tout état de cause, de même que le concept de *bid'a* dans sa forme intransigeante et sans discrimination ne pouvait être séparé de son contexte de croyances dans la corruption continue du monde — toute nouveauté étant fatalement une dégradation — de même celui de *bid'a ḥasana* pose, ou plutôt implique la possibilité de perfectibilité. Une amélioration est donc possible. L'homme peut parfaire l'œuvre commencée par le Prophète et est même incité à le faire avec la perspective de voir son effort récompensé non seulement sur terre mais dans l'au-delà aussi. A la conception d'un monde en décomposition, ou pour le mieux statique, la notion de *bid'a ḥasana* substitue par ses implications logiques celle d'un univers dynamique et en évolution. Cette manière de voir et de résoudre les problèmes grâce à des distinctions subtiles correspond assez d'une manière générale aux conceptions et à l'optique des mu'tazilites. Leur rôle a dû donc être déterminant. Il n'est pas exclu toutefois que la décantation opérée à l'intérieur des *bida'* et leur séparation en deux grandes catégories, une bonne et une mauvaise, ait profité de l'activité qui se manifestait, au même moment, à l'intérieur de certaines écoles sunnites du *fiqh* naissant. L'*istiḥsān* ḥanafite et l'*istiṣlāḥ* ⁽²⁾ mālikite ne pouvaient pas en effet, plus ou moins volontairement mais en toute logique, ne pas aboutir à entériner, voire à promouvoir, certaines innovations bonnes ou utiles à l'intérêt public.

(1) *Al-Ḥayawān*, I, pp. 86-87, éd. A. Harūn, Le Caire 1357/1939.

(2) Sur l'*istiḥsān* et l'*istiṣlāḥ* voir E. TYAN, *Méthodologie et sources du droit musulman*, dans S I, X, pp. 79-111.

La notion de *bid'a ḥasana* fut cependant rejetée d'une manière générale — bien qu'on puisse citer maintes exceptions — par les *ahl al-sunna wa al-ḡamā'a*. La polémique se cristallisa particulièrement autour de l'exclamation attribuée à Omar ⁽¹⁾. Comme à l'accoutumée un *ḥadīṭ*, — amalgamé, probablement pour plus d'efficacité, à certaines versions postérieures de celui qui taxe d'erreur toute *bid'a* — vint trancher à propos la question et couper court à la légitimité d'innover pour toute autre personne que les quatre premiers grands Califes. « Je vous recommande ma *sunna* — fit-on dire au Prophète — et celle des califes bien guidés après moi » ⁽²⁾. Ainsi la brèche pratiquée dans les remparts de la *sunna* se trouva colmatée. Aussi ne trouve-t-on nulle trace de *bid'a ḥasana* chez Ibn Waḡḡāḥ, Ṭurṭūṣī et Abū Šāma. Elle fut combattue par al-Šāṭibī dans son *I'tiṣām* ⁽³⁾, et lorsqu'un sunnite comme al-Wanšārīsī y fait appel, on a l'impression qu'il s'agit de sa part d'une attitude dictée par les circonstances qui lui imposaient par exemple, pour plaire à l'Émir de Tlemcen, de déclarer qu'orner le *miḥrāb*, la niche de prière de la mosquée Abū Madyan, est après tout une bonne et louable *bid'a*. La pression des circonstances obligeait ainsi plus d'un faqih, quelle que fût son école, d'y recourir à l'occasion.



Mais le fiqh imagina aussi, et parallèlement, au problème posé par les *bida'* d'autres solutions qui procèdent de l'esprit de l'une ou de l'autre des deux tendances principales que nous avons essayé de dégager, guidé par un souci d'adaptation aux nécessités et de cohérence de plus en plus accentuée.

Le premier, al-Šāfi'i (150-204/767-821), dans le cadre de sa méthodologie, trancha nettement la question sur le plan du fiqh. Admettant que le nouveau peut être bon, il fut amené, pour établir les distinctions nécessaires, à rechercher un critère.

(1) Voir par exemple Ṭurṭūṣī, *op. cit.*, pp. 43-49 ; Al-Šāṭibī, *op. cit.*, I, p. 153 et s. Ibn 'Asākir, *Tabyīn kaḏīb al-Muftarī fīmā nusiba 'ilā al-imām al-Aš'arī*, éd. Damas 1347, pp. 97-8.

(2) Abū Dāwud, I, p. 169 et II, p. 261 ; Ṭurṭūṣī, *op. cit.*, p. 32 ; voir aussi Goldziher, *op. cit.*, p. 27.

(3) Al-Šāṭibī, *al-I'tiṣām*, I, pp. 48, 109 et 138 et s.

Celui-ci lui fut fourni par les « fondements du droit », les *uṣūl al-fiqh*. Il formula alors la règle suivante dans laquelle, remarquons-le, le vocable *bid'a* fut soigneusement spécialisé — spécialisation dans laquelle le *ḥadīṭ* taxant toute *bid'a* d'erreur vouée à l'Enfer n'est pas sans avoir joué un rôle décisif — comme terme technique désignant spécifiquement les innovations blâmables à l'exclusion de toutes les autres. « Les nouveautés (*muḥdaṭāt*) — affirme-t-il — sont de deux sortes. Les unes sont celles qui sont introduites en contradiction du Livre, de la *Sunna*, d'un *aḥar* ⁽¹⁾, ou du consensus (*iğmā'*) : celles-là sont les *bida'* qualifiées d'erreur (*fa ḥadīhi l-bid'a al-ḍalāla*). La deuxième sorte de nouveauté englobe celle qu'on introduit pour le bien, sans qu'il y ait aucune contestation à ce sujet : ce genre de nouveautés n'est pas répréhensible (*fa ḥadīhi muḥdaṭa ḡayr maḍmūma*) » ⁽²⁾. Ainsi la difficulté est résolue par une définition restrictive du sens du terme *bid'a*. Celui-ci était devenu sûrement, dès la fin du ^{11^e}/^{VIII^e} siècle, suffisamment répandu dans le peuple et dans la langue de la polémique et suffisamment péjoratif pour que son application à une chose, une idée, ou une personne entraînaît le discrédit, d'où la nécessité d'entériner la spécialisation de fait du terme tout en limitant son domaine et son emploi. Toute « innovation », toute *bid'a*, on le concéda, est blâmable ; mais tout ce qui est nouveau, tout *muḥdaṭ*, n'est pas *bid'a*. Ainsi les sunnites qui répugnaient à se rallier à la notion de *bid'a ḥasana*, les Šāfi'ites en tout cas qui parmi eux jouèrent souvent le rôle d'initiateurs d'avant-garde, se ménagèrent une issue, en distinguant *muḥdaṭa* de *bid'a*, de la tour étouffante où risquait de les enfermer la doctrine des *bida'* poussée jusqu'à ses extrêmes conséquences logiques.

Cette solution préconisée par al-Šāfi'ī eut sans doute beaucoup de succès. Grâce à elle *bid'a* devint synonyme de ce qui est contraire aux *uṣūl al-fiqh*, c'est-à-dire pratiquement de tout ce

(1) Tradition ne remontant pas directement au Prophète mais s'arrêtant à un compagnon ou à un successeur des compagnons.

(2) Ibn 'Asākir, *op. cit.*, p. 97, qui rapporte son information d'après le disciple égyptien d'al-Šāfi'ī, al-Rabī' b. Sulaymān al-Ġizī, m. 256/869-70 ; voir aussi Goldziher, *op. cit.*, p. 29.

que n'agrée pas l'orthodoxie sunnite. « Il ressort clairement de ce que nous avons avancé — affirme avec force Ibn al-Ġawzī (m. 597/1200-1201) — que les sunnites (*ahl al-sunna*) sont ceux qui suivent (*al-muṭṭabī'ūn*) [la voie des anciens], et que les novateurs (*ahl al-bid'a*) sont ceux qui offrent le spectacle de choses qui n'existerent pas auparavant *et qui sont sans fondement* (*la mustanad lahu*) » ⁽¹⁾. Ce principe établi l'auteur condamne, une à une, les différentes sectes et les différentes formes de mysticisme, incluant dans ses réfutations et dans ses condamnations al-Muḥāsibī ⁽²⁾, al-Ġazālī ⁽³⁾ et tous ceux qui se situent, ou qu'il situe, en marge de l'Orthodoxie. Tout ce qui n'est pas conforme au sunnisme tel qu'il est compris par l'auteur du *Talbīs Iblīs*, c'est-à-dire dans un sens plutôt étroit, est ainsi présenté comme relevant des *bida'*, œuvres de Satan et innombrables manifestations de ses ruses et de ses séductions. Cette attitude, à quelques nuances près, fut celle des sunnites en général, sous la plume desquels *mubtadi'* et ses synonymes dérivant de la même racine équivalent souvent à hétérodoxe ou à hérétique.

En dernière analyse la solution šāfi'ite du problème des *bida'* et du danger qu'elles font courir soit à la rectitude du dogme et du culte, soit aux évolutions nécessaires, fut plus exploitée à des fins doctrinales que sincèrement et franchement suivie. En particulier la distinction essentielle entre *muḥḍaṭa* et *bid'a* ne fut pas finalement retenue. Elle ne fut peut-être pas parfaitement comprise. Peut être aussi fut-elle — plus ou moins délibérément — écartée et ignorée. La nuance, avec la clarté qu'elle risquait en effet d'introduire dans la discussion, était gênante. On a certes des exemples de recours à cette nuance ⁽⁴⁾, mais d'une façon générale on préféra la négliger. Elle nuisait trop au flou nécessaire à la polémique et aux condamnations hâtives qui en étaient le but et le corollaire. Aussi le terme *bid'a* avait-il continué pratiquement seul à être usité et à être lancé comme

(1) Ibn al-Ġawzī, *Talbīs Iblīs*, Le Caire 1927, p. 17.

(2) Ibn al-Ġawzī, *op. cit.*, p. 167.

(3) Ibn al-Ġawzī, *op. cit.*, p. 165.

(4) Ibn Ḥanbal interrogé sur la récitation chantée du Coran répondit prudemment que c'est quelque chose de *muḥḍaṭ*. Voir Turṭūṣī, *op. cit.*, p. 76.

une malédiction et un anathème contre les représentants des autres chapelles et contre tout ce qu'on réprouvait d'une façon générale. Quelquefois, il est vrai, surtout dans des titres d'ouvrages, il est allié à *ḥawādiṭ*. Mais les deux termes sont considérés alors comme équivalents, et il ne s'agit même au fond que d'un simple parallélisme de pure forme tout à fait dans le goût du style arabe. Ibn 'Asākir (m. 571/1175-76), qui rappelle cependant la position d'al-Šāfi'ī sur la question, crut donc nécessaire pour défendre la mémoire d'al-Aš'arī contre les accusations d'introduire, avec ses idées nouvelles sur le dogme des innovations dans l'Islam, de désamorcer encore une fois le concept d'innovation, en reprenant la notion de *bid'a ḥasana* qui avait dû avoir du reste la faveur des aš'arites. Toute *bid'a* ne peut être qualifiée d'erreur — affirme-t-il. — La *bid'a* est en effet ce qu'on innove (*ubtudi'a*), ce qui est nouvellement introduit (*uḥdiṭa*) [dans les mœurs] que cela soit bon (*ḥasan*) ou mauvais (*qabīḥ*). Il n'y a nulle contestation à ce sujet, de l'avis de tous (*'inda al-ḡumhūr*) ⁽¹⁾. Le consensus, l'*iḡmā'*, est ainsi discrètement appelé au secours de l'interprétation de l'auteur, et de la majorité des aš'arites probablement.

La question restant malgré tout ainsi ouverte et débattue, les faqīhs durent imaginer, sinon d'autres solutions tout à fait neuves, du moins des approfondissements ou des ajustements des anciennes. Ibn 'Abd al-Salām (660/1261-62), suivi dans ses conceptions par son disciple al-Qarāfi et par Ibn Ḥaḡar al-Haytamī ⁽²⁾, appliqua aux *bida'* — les intégrant ainsi davantage dans le système général et cohérent du fiqh — les cinq qualifications légales. Il établit cette règle : « La *bid'a* consiste à faire ce qui était inconnu à l'époque de l'Apôtre d'Allah, que soit sur Lui le Salut et la Bénédiction d'Allah ! Elle se subdivise en *bid'a* obligatoire (*wāḡiba*) ; en *bid'a* illicite (*muḥarrama*) ; en *bid'a* recommandable (*mandūba*) ; en *bid'a* blâmable (*makrūha*) ; et en *bid'a* licite (*mubāḥa*). Le moyen de discernement en cette matière consiste à soumettre chaque *bid'a* particulière au critère des principes fondamentaux de la Loi (*an tu'raḍ al-bid'a 'alā*

(1) Ibn 'Asākir, *op. cit.*, p. 97.

(2) *Fatāwa*, Imprimerie al-Taḡaddum, Le Caire s. d., pp. 109-110.

qawā'id al-šarī'a ⁽¹⁾) ». Comme on a pu le constater, il ne s'agit en l'occurrence que d'une reprise, sous une forme plus élaborée et plus détaillée, de l'essentiel de l'opinion d'al-Šāfi'ī. Ainsi par exemple : la grammaire, la lexicographie nécessaire à la bonne compréhension du Livre et de la Sunna, le fiqh, la critique externe des chaînes d'appui du *ḥadīṭ* sont des *bida'* obligatoires ; les doctrines qadarites, ḡabrites, celles des sectes hétérodoxes ou hérétiques en général sont des *bida'* illicites ; l'édification de ribats, de ponts, et de médersas, est une *bid'a* recommandable ; orner les mosquées ou les recueils du Coran est une *bid'a* blâmable ; le fait de saluer quelqu'un en lui serrant la main ou de s'adonner aux plaisirs de la table est une *bid'a* licite ⁽²⁾. La question se trouva de cette façon clarifiée et parfaitement incluse dans le système, dans le circuit du fiqh. Le concept *bid'a* semblait se vider ainsi de tout continu passionnel pour ne plus impliquer qu'une constatation d'inexistence à une époque antérieure. Le soin de déterminer le *ḥukm*, la qualification légale et l'attitude à observer envers tout ce qui arrivait à l'existence était laissé désormais au fiqh. La Sunna n'était plus évoquée comme norme unique et comme mesure de toute chose. Elle avait cédé la place au fiqh dont elle continua à être sûrement un élément important, mais non exclusif. Comme le fiqh se considérait par ailleurs comme l'interprète fidèle, et comme le dépositaire de la Sunna, la fiction qu'on ne se conformait en dernière analyse qu'à cette dernière était certes maintenue. N'empêche qu'en fait une évolution très nette était enregistrée depuis l'époque héroïque des *muḥaddiṭ*. Cette évolution ne pouvait que plaire, d'une façon générale, aux faqīhs qui firent appel ⁽³⁾ à l'occasion aux cinq qualifications légales pour distinguer les différentes sortes de *bid'a* et accepter dans le giron de l'Islam les évolutions inévitables et déjà acquises.

Qualifier une *bid'a* d'obligatoire, de recommandable, voire seulement de licite avait cependant continué à inspirer à

(1) Abu Muḥ. 'Izz al-Dīn b. 'Abd al-Salām, *Qawā'id al-aḥkām fī maṣāliḥ al-anām*, II, p. 172. Voir aussi Ibn al-Ḥāḡḡ, *al-Madḥal*, Le Caire 1348/1929, II, p. 257.

(2) Ces exemples sont empruntés à Ibn 'Abd al-Salām, *op. cit.*, II, pp. 172-74.

(3) Voir par exemple Wanṣarīsī, *op. cit.*, n° 40 et 87.

beaucoup une répugnance insurmontable. Le terme avait été en effet tellement utilisé pour condamner, pour anathématiser qu'il était devenu difficile de lui donner un sens qui ne fût péjoratif. D'autres raisons, puisées dans les traditions, s'y opposaient aussi. Aussi la répartition des « innovations » par Ibn 'Abd al-Salām et al-Qarāfī en cinq groupes fut-elle soumise à une critique serrée par al-Šāṭibī ⁽¹⁾, qui nous a donné dans son *I'tiṣām* l'exposé doctrinal de loin le meilleur et le plus complet sur la question des *bida'*. « Cette répartition — dénonce-t-il — est quelque chose d'inventé (*amr muḥtara'*) que ne justifie aucune justification légale (*dalīl šar'ī*). Bien plus elle repose sur une contradiction interne, car par définition même la *bid'a* est ce qui n'est justifié par aucune justification légale, que ce soit un texte ou un principe (*qawā'id*) de la Loi (*al-šar'*). En effet, s'il y avait dans la Loi quelque chose qui en justifierait le caractère obligatoire, recommandable, ou licite, elle cesserait d'être une *bid'a*. L'acte [en qui elle se concrétiserait] relèverait alors de l'ensemble de ceux qui font l'objet d'un commandement (*al-ma'mūr bihā*), ou de ceux qui sont laissés au libre choix de chacun (*al-muḥayyar fihā*) ⁽²⁾ ». Avec la même force, et la même subtilité dialectique, al-Šāṭibī rejette la notion de *bid'a ḥasana*. Par une interprétation adroite, ou plutôt spécieuse mais parfaitement dans les mœurs, il donne au verbe *sanna*, dans le *ḥadīṡ* promettant récompense « à quiconque institue (*sanna*) une bonne Sunna » (*sunna ḥasana*), le sens de suivre la Tradition ⁽³⁾. D'ailleurs, ajoute-t-il, « qualifier de bien ou de mal (*al-taḥsīn wa-al-taqbīḥ*) relève de la Loi. La raison n'a rien à y faire » ⁽⁴⁾. Il s'agit là d'un axiome mālikite bien connu.

Ces critiques adressées par al-Šāṭibī aux solutions préconisées par ses prédécesseurs peuvent le faire passer pour un rigoriste assez rétrograde. En réalité elles révèlent chez lui un désir sincère, intransigeant même, de cohérence qui imprègne toute son œuvre. L'épineux problème des *bida'* est en effet celui des contradictions par excellence, contradictions accumulées par

(1) *Op. cit.*, I, p. 147 et s.

(2) *Op. cit.*, I, p. 151.

(3) *Op. cit.*, I, p. 142.

(4) *Op. cit.*, I, p. 144.

la stratification de sédiments de différentes époques et surtout de différentes origines trahissant sous forme de *ḥadīṡs* opposés des tendances divergentes. Ceci, l'auteur de l'*I'tiṡām* ne l'avait pas perçu et ne pouvait ni le percevoir ni l'imaginer. Aucun faqīh ne pouvait remettre en question la Sunna. Dès lors pour tous la solution du problème des *bida'* était aussi malaisée que celle de la quadrature du cercle. On était dans un cercle vicieux d'où l'on ne pouvait sortir qu'en ignorant — ou en feignant d'ignorer — certains *ḥadīṡs* au profit d'autres, ou en usant de subtiles interprétations. Entre toutes les difficultés, il y en avait une, aux yeux d'al-Šaṡibī, que ne pouvait réduire aucune interprétation : celle qui consistait à identifier toute *bid'a* à une erreur vouée aux Enfers. Sa stricte orthodoxie l'empêchait de nier, comme Ibn 'Asākir, le bien-fondé de cette assertion. Il s'y rallia plutôt courageusement comme à un postulat central et indiscutable, affirmant sans ambages : « toute *bid'a* est une erreur, il n'y a aucune équivoque à ce sujet » (1).

Nous nous trouvons ainsi ramenés au point de départ, à la position initiale des plus rigoureux des premiers traditionnistes. Or, depuis, la vie avait beaucoup évolué, et il n'échappait plus à personne que cette évolution avait quelque chose d'irréversible. Il fallait, encore une fois, une issue. Al-Šaṡibī la trouva — et c'est là le pivot central de sa doctrine — dans une définition restrictive au maximum du concept de *bid'a*. La *bid'a*, précisait-il, se définit ainsi : « une voie inventée (*muḥṡara'a*) dans la Religion, concurrençant (*tuḡāhi*) celle de la Loi et se proposant de mener plus loin (*al-mubālaḡa*) dans le chemin de l'adoration d'Allah, qu'il soit exalté ! » ; ou, si l'on y comprend les actes de la vie courante (*mu'āmalāt*) : « une voie inventée dans la Religion, concurrençant celle de la Loi, et se proposant des buts analogues à ceux vers lesquels mène la voie de la Loi » (2). Il n'y a *bid'a*, en somme, que lorsqu'il y a conflit et rivalité avec la Loi. Dans les explications qui suivent, comme dans tout le reste de l'ouvrage, l'auteur marque, avec quelque réticence et quelque flottement dans la pensée, il est vrai, sa préférence

(1) *Op. cit.*, I, p. 20.

(2) *Op. cit.*, I, p. 19.

pour la première des deux définitions, c'est-à-dire la plus restrictive. Ainsi la *bid'a* se trouve chez lui limitée en pratique à un domaine bien défini et très restreint, celui du culte, domaine dans lequel par ailleurs il ne fait pas preuve d'une rigueur particulière, contrairement à Ibn al-Ğawzī, puisqu'il admet, et à une place d'honneur, les formes modérées du *taṣawwuf* ⁽¹⁾. La *bid'a* ainsi délimitée se subdivise en « innovations caractérisées » (*bid'a ḥaqīqiyya*) et en « innovations circonstancielles » ⁽²⁾ (*bid'a idāfiyya*). Les innovations caractérisées sont celles qui sont indubitablement des *bida'*. Telles les hérésies, suffisamment connues, dit al-Šātibī, pour qu'on n'y insiste pas. Les innovations « circonstancielles » sont celles qui ne sont des *bida'* qu'en raison des circonstances qui les accompagnent. La vie monacale ne devint une *bid'a* que parce qu'elle ne fut pas observée dans les conditions requises ⁽³⁾, de même les différents exercices d'adoration deviennent des *bida'* dès qu'ils versent dans les excès ⁽⁴⁾. Quant à la qualification des *bida'*, il ne saurait y avoir de doute : elles rentrent toutes dans la catégorie de ce qui est à éviter, avec différents degrés de gravité. Certaines sont pure incrédulité (*kufr ṣurāḥ*), tel le paganisme préislamique — exemple qui ne laisse pas de nous intriguer — ou l'attitude des Hypocrites au début de l'Islam ; d'autres sont un objet de controverses, classées par les uns dans la catégorie des « désobéissances » (*ma'āṣī*), par d'autres dans celle de l'incrédulité (*kufr*), telles les doctrines des *hawāriġ*, des *murġi'a*, etc... ; d'autres sont de simples « désobéissances » sans contestation possible, tel le fait de pratiquer le jeûne en plein soleil par esprit de mortification ou de se faire châtrer pour extirper de soi l'instinct sexuel ; d'autres enfin sont seulement répréhensibles (*makrūh*), tel le fait par exemple de faire suivre le jeûne du mois de Ramaḍān par celui de la journée du 6 Šawwāl ⁽⁵⁾. Quant aux actes usuels, aux transformations intervenues dans la vie quotidienne — telle l'habitude de se

(1) *Op. cit.*, I, p. 63 et s.

(2) *Op. cit.*, I, p. 232.

(3) *Op. cit.*, I, pp. 233-42.

(4) *Op. cit.*, I, p. 243 et s.

(5) *Op. cit.*, II, p. 32 et s.

laver les mains à la potasse (*uṣnān*) ou d'utiliser des tamis pour bluter la farine — ils n'ont été compris dans les *bida'* qu'abusivement. En réalité ils relèvent des *maṣāliḥ mursala*, des initiatives d'intérêt public ou privé ne faisant l'objet d'aucune restriction ⁽¹⁾. Ainsi en même temps que son domaine se rétrécissait, la *bid'a* se voyait ou complètement résorbée par le fiqh — étant tantôt assimilée au *kufr*, tantôt aux *ma'āṣī*, tantôt au vague domaine du *makrūh* — ou en fait située hors de son orbite par son classement parmi les *maṣāliḥ mursala*, les intérêts d'ordre général que ne lie aucun lien en dehors de quelques vagues admonestations et de quelques directives assez floues. Dans le système d'al-Šāṭibī la *bid'a* n'existait pratiquement plus comme notion indépendante ayant sa physionomie propre et ses aspects particuliers. L'hydre qui risquait d'étouffer la vie dans ses tentacules était maîtrisée. La doctrine d'al-Šāṭibī, partie de principes très rigoureux, aboutit en pratique à une attitude très libérale, ce qui explique l'enthousiasme avec lequel elle fut accueillie par les réformateurs salafites ⁽²⁾. Une constatation s'impose. Les attitudes prises au sujet des *bida'* et les solutions imaginées sont certes différentes, voire divergentes ou contradictoires — car le fiqh n'est pas un ⁽³⁾ — mais à travers ces attitudes et ces solutions une orientation d'ensemble se dessine vers un plus grand assouplissement, et dans ce sens al-Šāṭibī est celui qui est allé en définitive le plus loin.

Cette même orientation se remarque aussi, avec plus de netteté peut-être, sur le plan des prises de position pratiques. En dehors de toute doctrine bien précise, on fait appel, dans un esprit pragmatique, à l'*iḡmā'* (consensus), à l'*istiḥsān* (le fait de juger bon), à la *maṣlaḥa* (l'intérêt), voire à la *ḍarūra* ⁽⁴⁾ (la nécessité) pour « convertir à l'Islam » certaines *bida'* tenaces et déjà anciennes qui dans les temps anciens auraient trouvé leur

(1) *Op. cit.*, II, p. 99 et s.

(2) *Op. cit.*, introduction de Muḥ. Rašīd Riḍā.

(3) Voir à ce sujet R. BRUNSCHVIG, *Perspectives*, SI I, particulièrement pp. 12-13.

(4) Ibn Taymiya aboutit ainsi par exemple « à une conception fort souple de la *bid'a* ». Voir H. LAOUST, *Essai sur les doctrines sociales et politiques de Taki-d-Din b. Taimiya*, pp. 248-49. Voir aussi GOLDZIEHER, *Le Dogme et la Loi de l'Islam*, tr. F. Arin, pp. 215-27.

consécration naturelle dans un *ḥadīṭ ad hoc* ⁽¹⁾. Orner les mosquées, était, de l'avis de tous, une abominable *bid'a*. La chose était cependant passée dans les mœurs au point qu'un retour à la sunna stricte pourrait paraître à son tour une *bid'a* ⁽²⁾. Telle « innovation » dans le rituel de l'appel à la prière était délibérément gardée et consacrée sous le nom de *bid'a ḥasana* : ⁽³⁾ une ancienne *bid'a* devenait ainsi une nouvelle orthodoxie. D'autres exemples, dont celui du *mawlid* ⁽⁴⁾, peuvent être cités de cette reconversion de la *bid'a* en une nouvelle *sunna*.

Cependant au milieu de cet effort déployé par de nombreux faqihis depuis la fin du II^e/VIII^e siècle pour arriver à une conception plus souple des *bida'* conciliable avec les impératifs essentiels de la Loi et sans grande gêne pour une vie dont on ne peut endiguer le cours, la tendance à la rigueur, on l'a déjà noté, n'abdiqua jamais, ses droits. C'est même cette tendance qui nous a fourni les ouvrages de *bida'* les plus connus et qui passent pour être les plus représentatifs du genre. Qu'ils fussent composés au III^e/IX^e siècle comme l'ouvrage d'Ibn Waḍḍāḥ ; au VI^e/XII^e siècle comme celui de Ṭurṭūṣī ou d'Abū Šāma ; au VIII^e/XIV^e siècle comme celui d'Ibn al-Ḥāḡḡ, une constante y prédomine : la nostalgie de la Sunna et le refus du présent. Ṭurṭūṣī ne veut pas transiger. « Tout ce qui est sans antécédent, qui ne copie pas un modèle ancien, dont on ne connaît pas d'exemple dans le passé » est *bid'a*, qu'il s'agisse « de ce qu'inventent les cœurs, profèrent les langues, ou accomplissent les organes » ⁽⁵⁾. Ibn al-Ḥāḡḡ n'accorde qu'une attention passagère aux cinq qualifications introduisant entre les *bida'* des distinctions conformes aux catégories du fiqh ⁽⁶⁾. Dans tous ces ouvrages les personnages proposés comme modèle à suivre sont des gens de « l'âge d'or », du « meilleur de tous les temps »,

(1) Ibn 'Asākir, *op. cit.*, p. 100, fonde par exemple la légitimité du *kalām* sur un *ḥadīṭ*.

(2) Voir par exemple l'attitude d'Ibn 'Arafa sur cette question. R. BRUNSCHVIG, *La Berbérie Orientale sous les Ḥaḥsides*, II, p. 299.

(3) R. BRUNSCHVIG, *op. cit.*, II, p. 300.

(4) Voir GOLDZIEHER, *Le Dogme*, p. 215.

(5) Ṭurṭūṣī, *op. cit.*, pp. 34-35.

(6) *Madḥal*, II, p. 257.

choisis parmi les pieux compagnons et leurs successeurs des deux premières générations. Dans ces œuvres on ne se propose pas d'ailleurs de dissenter sur les *bida'*, mais de lutter contre elles. Aussi ces œuvres prennent-elles l'allure de catalogues des mœurs réprouvables, de sortes d'index de ce qui est à éviter, index touffus, sans plan bien défini ni hiérarchie perceptible dans la gravité, mais extrêmement utiles à l'historien comme au sociologue. Elles représentent la lutte désespérée, et on ne sait jusqu'à quel point menée seulement par acquis de conscience, contre le courant, contre la marée montante de la vie.

La lutte contre les *bida'* est sûrement avant tout un phénomène et un facteur de conservatisme social. Elle a pu cependant quelquefois se muer en facteur de progrès. Conscients de la force que représentent les notions corrélatives de *bid'a* et de *sunna* et de la résonance qu'elles ont gardée dans tous les cœurs musulmans, les réformateurs modernes en firent une arme de libération de la société des préjugés qui l'entravaient. Le zèle des Wahhabites s'était exercé particulièrement contre le culte des saints et le maraboutisme qui faisaient des ravages dans les rangs des foules. Le réformisme libéral de Muḥammad 'Abduh reprocha aux faqīhs « d'avoir laissé le peuple introduire dans sa piété des innovations blâmables » ⁽¹⁾. Le réformisme conservateur de Rašīd Riḍā découvrit le secret de la stagnation de l'Islam dans son envahissement par les *bida'* et ne vit de planche de salut que dans le retour à la *sunna* telle qu'elle fut incarnée par les *salaf*. « La religion — écrit-il ⁽²⁾ — qui fut la cause du bien et des bonnes réformes, ne peut pas être la cause de la corruption et de la dégradation, car une même cause ne saurait avoir des effets contradictoires. Si donc la responsabilité de la religion musulmane est engagée dans la mauvaise situation des générations actuelles (*ḥalaf*), il faut que ce soit pour une raison différente de celle qui eut de bons effets sur celle des générations anciennes (*salaf*). Cette raison ne consiste en rien d'autre que dans les innovations (*bida'*) et dans les nouveautés (*muḥdaṭāt*)

(1) Voir L. Gardet et M. M. Anawati, *Introduction à la théologie musulmane*, Paris 1948, p. 84.

(2) Dans sa préface à l'*T'tiṣām* d'al-Šāṭibī, pp. II-III.

qui semèrent la discorde dans leurs rangs et les écartèrent de la voie droite. Aussi les écrits consacrés aux questions que posent les innovations et au fait d'innover peuvent-ils être très profitables aux musulmans pour tout ce qui touche à leur vie dans l'Au-Delà et ici-bas, et peuvent-ils fournir à ceux qui prêchent le réformisme islamique le plus grand soutien dans leurs efforts ».

Ainsi le réformisme moderne engageait le combat pour la régénération de la Société musulmane sous la vieille bannière de la revivification de la *Sunna* et de l'extermination de la *bid'a* (*iḥyā' al-sunna wa imālat al-bid'a*). Le même esprit avait animé jadis un Ibn Tūmart, comme il avait animé d'autres réformateurs encore. A travers les divergences, à travers les conceptions différentes, la *Sunna* — facteur de conservatisme, d'imitation servile et minutieuse du style de vie des belles figures du 1^{er} siècle de l'Islam pour les *muḥaddiṭ* qui l'ont forgée ; facteur de renouveau, de lutte contre les préjugés, contre les déformations grossières du culte et puissant décapant social en somme pour les réformistes modernes qui l'ont découverte et dont certains ne craignirent pas de la soumettre à la critique rationnelle ⁽¹⁾ — demeure un concept central de la pensée musulmane. Aussi l'appel de Rašīd Riḍā contre les *bida'*, cause de tous les maux, fut-il entendu. La littérature dénonçant les « innovations » connut un regain de succès et de vigueur. En Égypte, sous l'impulsion d'« al-Ġam'iyya al-Salafiyya li iḥyā' al-sunna al-muḥammadiyya », plusieurs opuscules contre les *bida'* virent le jour. Muḥammad b. Aḥmad b. Muḥammad b. 'Abd al-Salām, avec son *Kilāb rad' al-muḥladi' bi ḍikr al-wārid fī ḍamm al-bida'*, avec ses *Bida' al-ṣalawāt wa-l-aḍkār* et d'autres œuvres de même inspiration, s'illustra dans le genre. En Algérie la lutte contre les *bida'* fut animée par « Ġam'iyyat al-'Ulamā' » au trésorier de laquelle, Mubārak b. Muḥammad al-Milī, nous devons la *Risālat al-širk wa-maḥāhirih* ⁽²⁾. A en juger par tous ces écrits le chapitre des « innovations » auxquelles l'azharite

(1) Tel Muḥammad Abduh par exemple. Voir H. LAOUST, *op. cit.*, p. 551.

(2) Alger 1356/1937. L'auteur y attaque principalement le maraboutisme, principale plaie de l'Algérie. Qu'il me soit permis d'exprimer ici à mon collègue C. Bouyahya, qui a bien voulu attirer mon attention sur cet ouvrage, mes sincères remerciements.

al-Šayḥ 'Alī Maḥfūz vient de consacrer, dans son *Ibdā' fī maḍār al-ihtidā'*, l'étude moderne la plus étoffée et la plus complète, ne semble pas être près de sa clôture. Une certaine permanence, qui s'inscrit également dans la nature des questions étudiées — on continue à discuter de la *bid'a* du rosaire ⁽¹⁾ — se manifeste ainsi. D'une manière générale l'optique a cependant changé. On reste, certes, intraitable sur la pureté du culte. Mais par ailleurs il ne s'agit plus tant de copier les modes de vie des Anciens — al-Šāṭibī qui connut un grand succès auprès des Salafites admettait déjà implicitement que la chose était impossible — que de puiser dans leur exemple idéalisé les motifs susceptibles d'assurer une résistance efficace au changement d'orientation qui se dessinait à l'intérieur de la société musulmane. Il s'agit d'éviter que les musulmans, identifiant religion musulmane et décadence, n'optent pour le modernisme laïque. Le but visé est désormais de laver le prestige de l'Islam des *bida'* qui l'ont terni et de démontrer qu'il est capable, par un retour aux sources pures de la *Sunna*, de secouer les structures figées, de trouver une nouvelle énergie et de poursuivre une saine évolution dans le sens islamique.

Ainsi au cours de nos investigations la *bid'a* nous est apparue sous de multiples visages, ce qui va rendre malaisée sa définition.

Depuis les temps les plus avancés de l'Islam jusqu'à nos jours elle fut, seule chose constante, toujours unanimement dénoncée. Ne pas suivre les *bida'* devint même un article de foi, inscrit au credo d'al-Aṣṣ 'arī ⁽²⁾ et d'Ibn Abī Zayd ⁽³⁾ par exemple. Certes, on ne dénonçait pas toujours la même chose, mais on utilisait toujours le même terme. Ce terme employé absolument, sans épithète, implique toujours désapprobation. Or étymologiquement ⁽⁴⁾ rien ne le préparait à une telle fortune et ne lui promettait surtout une telle spécialisation dans la condamnation : rien ne laissait prévoir qu'il deviendrait une « note »

(1) Muḥ. b. Aḥ. b. Muḥ. b. 'Abd al-Salām, *Kitāb al-minḥa al-muḥammadiyya fī bayān al-'atāqa al-šar'iyya min al-bid'iyya*. Imprimerie du Manār 1346/1927, p. 55.

(2) Voir l'analyse qu'en donnent L. GARDET et M. M. ANAWATI, *op. cit.*, p. 144.

(3) *Al-Risāla*, texte ar. et tr. fr. par L. Bercher, Alger 1945, p. 27.

(4) Voir *al-Lisān*, éd. Ṣādir, VIII, p. 6.

théologique. Le terme lui-même, en dehors des traditions qui ne sauraient être invoquées sur le plan qui nous occupe en raison des problèmes d'authenticité qu'elles posent, n'existe nulle part dans le Coran. Des termes issus de la même racine y apparaissent avec le sens de création ex-nihilo : *Créateur (badī')* des cieux et de la terre ⁽¹⁾... ; de fait sans précédent : *Dis-[leur]* : « *je ne suis pas une innovation (bid'an) parmi les Apôtres* ⁽²⁾ ; ou d'innovation culturelle, mais pas forcément désagréable à Dieu : *Nous Lui avons donné l'Évangile et nous avons mis dans les cœurs de ceux qui le suivent mansuétude et pitié et monachisme qu'ils ont instauré (iblada'ūhā)* — *Nous ne le leur avons pas prescrit* — *uniquement dans la quête de l'agrément d'Allah* ⁽³⁾... Le concept de *bid'a*, vu sous un certain angle, peut être donc considéré lui-même comme une *bid'a* puisque, contrairement à celui de *kufr*, ou de *fiṣq* ou d'*ilḥād* ⁽⁴⁾, il n'a aucun fondement solide dans la Révélation ⁽⁵⁾.

Il faut donc voir, dans la cristallisation du concept, surtout une manifestation psycho-sociale du conservatisme originel des milieux arabes, conservatisme de plus en plus informé par la suite par un Islam multiforme, ce qui explique d'un côté le profond enracinement de la notion de *bid'a* dans les cœurs, de l'autre ses proliférations multiples dans des directions parallèles, divergentes ou opposées. Aussi la définition classique définissant la *bid'a* par opposition à la *Sunna* et l'identifiant à toute innovation que ce soit sur le plan de la foi, du culte, ou des us et coutumes, est-elle — quoique très commode — plutôt insuffisante car elle ne tient pas assez compte d'une réalité beaucoup

(1) *Coran* II, 117 et VI, 101. Nous empruntons la traduction de ce verset et de ceux qui suivent à la traduction du Coran de R. Blachère, 2^e éd. Paris 1957.

(2) *Coran* XLVI, 9.

(3) *Coran* LVII, 27. Une autre interprétation est possible : *et monachisme qu'ils ont instauré, nous ne leur avons prescrit que dans la quête de l'agrément d'Allah*. Voir R. BLACHÈRE, *Le Coran*, p. 580.

(4) Voir B. Lewis, *Some observations on the significance of heresy in the History of Islam*, SI, I, pp. 43-65.

(5) Tel n'est pas l'avis, évidemment, des faqīhs qui essayent de trouver un fondement coranique à la doctrine des *bida'* en sollicitant certains versets où l'on trouve par exemple des exhortations à éviter les discordes, où il est question de parachèvement de la religion etc. ... Voir al-Šāṭibī, *op. cit.*, p. 32, et al-Wanṣarīsī, *op. cit.*, n° 48.

plus foisonnante dans l'enchevêtrement de son développement historique et beaucoup plus complexe. La *bid'a* une innovation ? Elle ne l'est pas toujours, car, on l'a déjà remarqué, « elle peut aussi représenter une pratique ancienne, mais sentie comme étrangère à l'Islam » (1). Lutte contre ce qui n'est pas conforme à l'Islam ? Pas forcément, car, en l'absence d'une autorité indiscutée, quelle norme choisir, comment définir la véritable orthodoxie ? Ġazālī a-t-il introduit par exemple, comme l'affirme Ibn al-Ġawzī, des *bida'* dans l'Islam ? Avec la *bid'a* nous sommes donc dans un domaine assez mouvant. Tantôt circonscrite au dogme, au culte, ou à la vie pratique, tantôt étendue à deux de ces domaines ou aux trois à la fois, elle est quelque chose d'assez fluide et par ses frontières et par son contenu. Son contenu ne peut être en fait serré de près et défini avec quelque exactitude que par rapport à un contexte précis. Placée dans la bouche d'un Abū al-Dardā', d'un Aš'arī, d'un Šātibī ou d'un 'Abduh, elle ne conserve, on l'a vu, ni les mêmes implications ni la même portée. Le contenu positif de la notion de *bid'a* est donc des plus variables et ne peut être déterminé avec une précision relative que par rapport à une tendance, une école de fiqh donnée à un moment précis de son évolution, ou par rapport aux thèses d'un faqīh déterminé.

La *bid'a* ne peut donc être définie par le domaine assez complexe qu'elle recouvre. Elle peut l'être plus facilement par rapport à l'attitude d'esprit de l'autorité qui condamne. Celle-ci en condamnant spécialement au nom de la *bid'a* veut souligner que la chose condamnée l'est — que cela soit justifié ou non, peu importe — en raison de son caractère innové, insolite, étranger au corps de l'Islam, inconciliable avec son enseignement ou infidèle à son esprit. La *bid'a*, en somme, est un constat de *dévi*ation de la Voie (*Sunna*), celle des Anciens en principe, sous l'effet d'idées et de modes perçues comme nouvelles ou extra-islamiques.

Appliquée au dogme elle peut être rendue par hérésie, mais d'une part les deux termes musulman et chrétien ne coïncident pas parfaitement — ce qui dérive d'une nette différence d'opti-

(1) R. BRUNSCHVIG, *La Berbérie...*, II, p. 296, n. 3.

que —, d'autre part le mot *bid'a* n'est pas le seul qui puisse être traduit ainsi. Un autre est concurremment employé avec lui avec une nuance de plus grande gravité et de condamnation plus formelle. Si la *bid'a* dogmatique était [considérée comme une *déviation* valant à celui qui la professait la mise en quarantaine ⁽¹⁾ le *kufr* était senti comme équivalent à un reniement de l'Islam entraînant excommunication et licéité du sang de celui qui en était convaincu. Selon leur rigueur, les faqīhs affecteront telle ou telle hérésie — celle des murğites ou des qadarites par exemple — de la « note » *bid'a* ou *kufr* ⁽²⁾. Ġazālī, énumérant les thèses erronées des philosophes dans son *Tahāfut*, en déclare seize entachées de *bid'a* et quatre de *kufr* ⁽³⁾.

Les ouvrages de *bida'* ne sont pas toutefois à proprement parler, bien qu'ils s'intéressent dans des proportions diverses aux hérésies, des œuvres d'hérésiographie. Ces dernières sont étudiées dans des ouvrages spécialisés intitulés généralement : *al-Milal wa-l-Niḥal*. Le titre *al-Luma' fi al-radd 'alā ahl al-zayy wal-bida'* ⁽⁴⁾ donné par al-Aṣ'arī à son ouvrage de polémique contre ses adversaires, et celui d'*al-Tanbīh wa-l-radd'alā ahl al-ahwā' wa-l-bida'* donné par Abū al-Ḥasan Muḥammad al-Malaṭī al-Šāfi'ī (m. 377/987-88) à son étude sur les sectes, représentent une tendance qui ne fut pas suivie. Appliquée donc le plus souvent au culte ou aux mœurs, la *bid'a* désigne encore une *déviation* considérée comme due aussi à des influences nouvelles et étrangères à l'Islam. Mais comme « note » théologique on ne saisit plus, dans ce domaine, quel degré de gravité elle implique, un simple non conformisme dans la manière de s'habiller ou de se mettre à table étant mis sur le même plan, dans les traités de *bida'*, que les déformations cultuelles les plus graves.

Ce flou n'est peut-être pas fortuit. Il tient à l'essence même de la doctrine des *bida'* dont les racines plongent dans le préislam. Facteur de conservatisme ou de progrès, elle se propose de maintenir la Communauté, en évitant toute déviation si minime

(1) Voir Ibn Waḍḍāḥ, *op. cit.*, pp. 47-53 ; Ibn Abī Zayd, *op. cit.*, p. 301.

(2) Voir al-Šāṭibi, *op. cit.*, II, p. 32.

(3) Voir L. GARDET et M. M. ANAWATI, *op. cit.*, p. 440.

(4) C. R. dans M I D E O , III, p. 295.

soit-elle, dans la Voie, d'où son caractère, même chez les réformistes modernes, de perpétuelle involution, de regard fixé sur le passé qui trace la route de l'avenir. Comme la *ḥisba*, sur le domaine de laquelle elle chevauche quelquefois ⁽¹⁾, elle essaye, en dénonçant les déviations, de préserver un style de vie musulman et de conserver à la Communauté son unité, ébranlée par les hérésies, et sa personnalité, menacée par les nouveautés. Son but est de perpétuer l'identité de la Communauté avec elle-même.

Mohammed TALBI
(Tunis)

(1) Voir par exemple Wanšarisi, *op. cit.*, n°s 66, 88, 95.